maría zambrano

Horizonte del liberalismo

alianza editorial

María Zambrano

Horizonte del liberalismo

Introducción de Jorge Novella Suárez

Alianza editorial

Índice

Introducción, por Jorge Novella Suárez

Horizonte del liberalismo

Temas
Política
Política conservadora y política revolucionaria
Posiciones objetivas *(racionalismo u optimismo cognoscitivo)*
Política revolucionaria
El liberalismo
El liberalismo y la ética
El liberalismo y la religión *(el problema del individuo)*
El liberalismo y el problema social
Hacia un nuevo liberalismo

Créditos

Introducción

María Zambrano (1904-1991), filósofa, ensayista y una intelectual muy comprometida con su tiempo, nace en Vélez-Málaga, pasa su infancia en Segovia y se trasladará a Madrid en 1921. Hija de maestros, Araceli Alarcón y Blas Zambrano, catedrático de Gramática en la Escuela Normal de Segovia, amigo de Antonio Machado, socialista, masón y fundador de la Universidad Popular en la ciudad castellana. Exilada en 1939, no volverá a España hasta 1984, padeciendo rigores y penurias a lo largo de toda su vida. La llegada a España fue posterior al Premio Príncipe de Asturias (1981); tras su vuelta recibirá homenajes y premios: Doctora Honoris Causa por la Universidad de Málaga (1982), Hija Predilecta de Andalucía (1985) y el Premio Cervantes (1988), que reconocerán –muy tardíamente– la obra y el ejemplo de la filósofa veleña. En 1987 se creó la Fundación María Zambrano, con sede en Vélez-Málaga.

En la Universidad Central cursará la carrera de Filosofía, teniendo como profesores a Manuel García Morente, Xavier Zubiri, Julián Besteiro, Bartolomé Cossío y Ortega y Gasset, entre otros. La carrera de Filosofía le provocará zozobra y dudas sobre si eso era lo que quería hacer; la brillantez de Zubiri le hace pensar que ella no sirve, y posteriormente Jiménez de Asúa le ofrecerá entrar en el Partido Socialista Obrero Español con la posibilidad de ir en las listas del Congreso de los Diputados. A ella no le atrae la política de partidos y se reafirmará en su vocación, encontrando en sus maestros invisibles dónde asirse para superar sus crisis: Unamuno y Machado, San Agustín, San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila y Miguel de Molinos, Spinoza, Plotino y Max Scheler, entre otros. Además de Benito Pérez Galdós, que «leía a España por dentro».

Su pensamiento horadará desde el sentimiento trágico de la vida hasta el *ordo amoris* las entrañas del hombre y del mundo. Como constante a lo largo de su vida está su formación en la Institución Libre de Enseñanza (I.L.E.), heredera del krausismo y del krausopositivismo, haciendo una forma de vida con su testimonio y compromiso.

En María Zambrano encontramos el estilo de la ética institucionista y del socialismo de Pablo Iglesias y Besteiro, austeridad, rigorismo moral, el espíritu de la educación que aprendió con Cossío y Giner de los Ríos, una ética solidaria y humanitaria compatible con un cristianismo liberal y crítico, un liberalismo progresista próximo al socialismo, donde la libertad y la igualdad tienen que ser contempladas en el estado de derecho, y un modo de ser cristiano muy crítico con la jerarquía eclesiástica. Su formación institucionista la vacunó desde joven contra los individualismos y los colectivismos; para ella, las instituciones intermedias eran clave en el desarrollo de una sociedad más justa. Su compromiso siempre fue en contra del fascismo y por la democracia. Consciente del anacronismo que vive España, no se lamenta como «las plañideras del 98» (Azaña *dixit):* su apuesta es el proyecto de ilustración para España que representa la generación del 14, liderada por su maestro Ortega y Gasset, donde la burguesía intelectual marcaba los caminos pero no se implicaba. Siempre de perfil, lo que le faltaba a ese proyecto era pueblo, y María Zambrano luchará por ello; por ese «hombre de nuestra tierra» que es el pueblo, como afirma su admirado Machado.

Horizonte del liberalismo es la primera obra de nuestra filósofa. Inicia su redacción en el otoño de 1929; atrás ha dejado una novela, *La espera,* y están presentes las influencias con las que había crecido en el entorno de la actividad cultural y política de su padre, Blas Zambrano. Este texto nunca se volverá a reeditar en vida de la filósofa, hasta la edición de Moreno Sanz en sus *Obras Completas*. Aparecerá en 1930, cuando la joven María Zambrano participa en todo tipo de revistas, asociaciones, ligas, etc. Escribe artículos en *El*

Liberal, ingresa en la Federación Universitaria Española (FUE), es una mujer de su tiempo, pertenece a una generación inquieta y muy comprometida con los acontecimientos que le tocó vivir. Es la llamada generación neorromántica del 29 o el 30, la que más tarde se denominará «generación del toro», porque se inmolará y sacrificará por España. El año 1930 es año de encrucijada y de radicalización de esta generación joven que quiere dinamizar una España apagada: se llama a la acción contra la dictadura, que periclitaba por momentos, quieren tener vida propia. Esa toma de conciencia va dirigida a elevar el nivel de la vida española, modernizar el país, pero en complicidad con las clases más desfavorecidas, no solo con las élites intelectuales y la burguesía ilustrada minoritaria. Son años de crisis para ella, desde 1927 (la cuestión de si ella podía servir para la filosofía, su tuberculosis diagnosticada en ese mismo año) significan años de repliegue y reflexión. En enero de 1930 cae la dictadura y enseguida se inicia su disenso político, sus desencuentros, con Ortega, su reconocido y venerado maestro.

Horizonte del liberalismo o *Nuevo liberalismo* está escrito con «un sentimiento de angustia por las circunstancias del país»: lo que se plantea con este título son las nuevas posibilidades o perspectivas del liberalismo en España. Lleva una dedicatoria: «A mi padre. Porque me enseñó a mirar»; mirar es dirigir la vista hacia algo y fijar la atención en ello, también es buscar información sobre algo o alguien o hacer gestiones sobre un tema. Ortega y Gasset, en las *Meditaciones del Quijote,* subraya cómo hay «un ver que es un mirar». Lo que se propone nuestra autora no es otra cosa que una descripción cuasi fenomenológica del liberalismo imperante, que ha quedado ligado, según sus enemigos actuales, a la superada Restauración, cuya sombra es muy alargada. «Dibujar ese panorama político imperante» donde los peligros acechan: fascismo, comunismo, y España en primera línea, en el inicio de lo que luego será la revolución y la guerra civil; Europa, presa del positivismo

racionalista, se va a entregar a su suicidio, fruto de la soberbia humana.

Cuando leemos *Horizonte del liberalismo* detectamos ese carácter de exhortación y de manifiesto dirigido a los jóvenes de su generación, y también a sus maestros universitarios. Denuncia, en primer lugar, esa relación que tiene el hombre con el mundo falseada y deformada por el racionalismo positivista que no contempla sentimientos, intuiciones que nos lleven a las entrañas mismas de la vida. Y todo por la poderosa razón. Ahí está *in nuce,* en embrión, la filosofía de María Zambrano y su razón poética con el *ordo amoris*.

Encontramos –implícitas– toda una serie de preguntas, como: ¿qué es la política?, que es entendida como «un dirigir la vida» y su relación con la vida en función de que sea conservadora o revolucionaria; así como su relación con una concepción religiosa de la existencia o una cosmovisión humanista. Por último, la pregunta que aflorará al final y que preocupa a nuestra autora desde el inicio: ¿puede haber una política que reconcilie la economía con la cultura (entendida esta como humanismo)? A contestar a estas cuestiones está dedicado el libro que nos ocupa. El hombre es el protagonista, ese «heterodoxo cósmico» que naufraga en el mundo debido a la hegemonía del modelo racional/positivista, ejemplifica la lucha con la vida como una política que va orientada a la reforma y a la revolución, aunque esta puede abrir paso a políticas conservadoras o revolucionarias.

La cuestión y el problema principal es la crítica del liberalismo clásico y la imposibilidad de conciliar su humanismo con sus planteamientos económicos. Hay una incompatibilidad manifiesta. Su concepción del liberal es próxima al *liberalis* de la tradición hispana, aquellos a los que en Cádiz los periodistas que asistían a los debates de la Constitución de 1812 caracterizaron como bizarros, generosos, solidarios, altruistas con una razón cordial, ese humanismo cívico, republicano y liberal de la tradición hispana. Desde Vives hasta Cádiz y hasta la Institución Libre de Enseñanza,

donde se formarán las élites progresistas del primer tercio del siglo XX en España.

Se cuestiona las políticas y los modelos que tiene ante sí (políticos y económicos), que chocan con su concepción del liberalismo («es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes»); el comunismo ruso es para ella un modelo de esa racionalización de la vida que ahoga a la persona, es una concepción totalizadora e intransigente que tiene puntos comunes con algunas religiones. Y el anarquismo lo entiende como una exaltación e hipérbole del individuo, donde la soberbia humana repite el viejo deseo de «ser como dioses», que conlleva siempre un fanatismo.

El amor es lo más humano que hay para Zambrano. En política se distancia de sus maestros, Unamuno y Ortega, perdidos en la maraña del momento, incapaces de vencer sus individualismos en pro de una causa, de un proyecto en el que el pueblo debe ser protagonista, como siempre defendió Machado, por quien tenía fascinación. Los conservadores han «mineralizado la historia», son los que mayores rentas tienen, de ahí su inmovilismo, su quietud social, el «estatismo histórico» que ella compara con la Iglesia católica medieval, basada en la revelación que produce daños importantes para ella misma al fosilizarse y hacer al propio Dios conservador. Todo lo nuevo será heterodoxo, pecado, caos y desorden en tanto que se aparta del dogma inamovible. La paradoja de esta ortodoxia es que precisa del diferente, el hereje o heterodoxo para poder afirmarse. En categorías políticas se identifica con el conservadurismo religioso, un tradicionalismo mágico, caracterizado por un pesimismo ante cualquier intento de cambio.

Siguiendo con esta cuestión, la política conservadora se define por la ausencia de novedad, mientras que la revolucionaria es siempre descubrimiento. La revolución puede dar paso a políticas de uno u otro signo. En ese tiempo en el que está instalada nuestra filósofa se cree superado el liberalismo frente al avance de socialismos, comunismos, fascismos, anarquismos, etc. Es algo

decimonónico que ha dado sus últimos estertores como algo caduco; ella lo manifiesta afirmando que hay «pocos liberales y progresistas españoles»; frente al pesimismo hay que enarbolar la vida por encima de la razón: esa confianza en la vida es revolucionaria por sí misma. Optimismo frente a escepticismo; incidir en las señas de identidad de ese liberalismo que ha protagonizado el progreso, la democratización (la gran diferencia con Ortega y Gasset); ese es el empeño de María Zambrano en su nueva lectura del liberalismo, que la conducirá a un liberalismo próximo al socialismo liberal.

En el liberalismo el individuo es el gozne de toda acción, con una concepción aristocrática del hombre, su concepción basada en el racionalismo, que lo llevará a romper con las instituciones que dirigen la vida de los hombres desde la revelación. No podía ser de otro modo: en tanto que ese liberalismo humanista aflora con el Renacimiento, la ruptura con lo medieval era uno de los signos de la modernidad; ese individualismo es hijo del antropocentrismo. La autonomía de la razón y su carácter crítico constituyen una revolución en la concepción del individuo que confrontará permanentemente con el dogma católico de la providencia. Los derechos de los individuos, del hombre y del ciudadano emergen y se contraponen a los dogmas de las religiones positivas. Será necesario conciliar al individuo con la sociedad a través del pacto social, desde Locke hasta Rousseau. Como extremo tenemos el excesivo individualismo, que conducirá al anarquismo como disgregador de la sociedad.

Hasta aquí la enunciación teórica de María Zambrano: si trasladamos este planteamiento a su contexto, esas minorías egregias, esas elites, dejaban sistemáticamente fuera de juego a las organizaciones que representaban al pueblo llano y a las masas más desfavorecidas. La violencia se hace presente, la acción directa de unos contra otros, y pone en evidencia una sociedad fracturada, con una clase media fragilísima, con unas minorías directoras diversas (entre la izquierda y la derecha) y en la que los maestros

universitarios oscilan entre el retiro solitario y la soberbia. Ella se reafirma en una concepción del pueblo muy machadiana: «Nadie es más que nadie».

El problema social está presente y radicalizado en los años treinta del siglo XX español. En estos enfrentamientos, que Zambrano describe como generacionales, entre unas tradiciones y otras, se fija en el comunismo («último producto del liberalismo racionalista»), que tiene sus raíces en el liberalismo humanista, aunque el liberalismo se ha visto sobrepasado por todas las fuerzas contendientes, achacándole que no ha sabido resolver los problemas que tenía el país. Aquí es donde María Zambrano imprime su sesgo al nuevo liberalismo: si se quiere y hay voluntad de hacer efectivos los derechos humanos se precisa una reforma económica, una socialización de la economía que la economía liberal impide. Contradicción, paradoja, un problema «de salvación o naufragio». La pregunta es clara: ¿se puede construir desde el liberalismo una nueva economía social y que esta respete la identidad del liberalismo? Esa es la cuestión.

Este es el horizonte del nuevo liberalismo que Zambrano propone para resolver los problemas de España. Debe ser conciliador, solidario, respetar los principios de igualdad y justicia para que todos se reconozcan en él, pero la realidad es que «todo está desintegrado». Esa imbricación de política y vida, los deseos de vivir, que constantemente cita como un sello característico de su tiempo y que su generación ha hecho emblema: todo se estrella ante la ausencia de pragmatismo a la hora de intentar resolver los problemas desde ese individualismo. ¿Quién ha de llevar adelante esa empresa política de transformación del liberalismo? Esa nueva estructura económica que necesita España la han de acometer «liberales del más auténtico y depurado liberalismo», con esfuerzo y sacrificio.

Aquí hay elementos en la reflexión de Zambrano (especialmente la violencia) que utilizará posteriormente para analizar la guerra de España, la agonía de Europa y el papel de los intelectuales en el

drama de España. Múltiples comentaristas de la obra de la filósofa veleña han señalado su admiración por Fernando de los Ríos y su concepción de un socialismo humanista. De los Ríos hace una propuesta muy elaborada y fundamentada que defiende en una España donde priman los discursos radicales, las prácticas reformistas o la llamada a la revolución; en todos los casos con imposibilidad manifiesta de llevar adelante esos principios más ideológicos que programáticos. Su concepción del socialismo es una refutación a la falta de respuestas del liberalismo frente a la llamada cuestión social, una constante que ya establece De los Ríos en *Los orígenes del socialismo moderno* (1912) y mantiene hasta sus últimas conferencias sobre *El moderno socialismo humanista* (1940). En *El sentido humanista del socialismo* (1926) recoge el legado del liberalismo, de estirpe doceañista e institucionista, como defensa de los derechos del hombre, lo que unirá a su neokantismo para llevar a cabo una fundamentación ética de un socialismo no marxista, que defendió durante el resto de su vida como el puente idóneo entre el liberalismo y el socialismo humanista.

De las muchas lecturas que se han hecho para caracterizar al nuevo liberalismo zambraniano, este es un lugar bastante consensuado por sus diversos comentaristas. Está en la senda del liberalismo hispano, especialmente del institucionismo. Pero, sin duda, es a ti lector, al que le corresponde la última palabra.

Jorge Novella Suárez
Águilas-Murcia, agosto-septiembre 2020

Horizonte del liberalismo

A mi padre. Porque me enseñó a mirar.

He creído impropio aducir citas en el curso de estas páginas, por no ser ellas un trabajo de investigación, para el que haya sido precisa una preparación especial. Se trata tan sólo –ya el lector lo advertirá– de un pensamiento muy espontáneo, nacido ante la angustia de los grandes problemas que insistentemente llamaban a mi sensibilidad y de los que mi atención no ha podido, ni podrá en mucho tiempo, libertarse.

Por lo mismo, he omitido la acostumbrada lista bibliográfica.

Temas

Subterráneamente, bajo los pensamientos que aquí se exponen, vibran unas cuantas preguntas, única realidad tal vez de todo ello. Algunas es posible que sean de tan huidiza condición que, al intentar atraparlas, se nos escapen río abajo de la subconsciencia. Señalaremos, empero, las que se nos figura tener en términos claros y precisos.

¿Qué es la política? ¿De qué raíz emana?

¿Qué significa la política frente a la vida: la sigue, o la detiene? ¿La afirma, o la niega? (Política conservadora y política revolucionaria.)

¿Qué papel tiene la política en los distintos modos que existen de enfrentarse con la vida?

La política y la concepción religiosa de la vida.

La política y la concepción humanista de la vida (el Liberalismo).

¿Qué valor puede tener la política en los momentos actuales? ¿Puede resolver algún problema de los que hay planteados? El problema económico y la cultura. ¿Es posible una política que salve a los dos?

Política

Hay una actitud política ante la vida, que es, simplemente, el intervenir en ella con un afán o voluntad de reforma. Se hace política siempre que se piensa en dirigir la vida. Dice Spranger: política es voluntad de poder. Pero no. El poder puede ser la raíz mediante la cual se inserte en algunos individuos esta actividad; pero ella, en sí misma, si ansía el poder, es para la reforma.

Esto explica que la política haya tenido muchos puntos de contacto con la religión y que se haya confundido con la ética. Tanto, que existen concepciones de la vida en que religión, ética y política se confunden. Por ser una de ellas muy fuerte en sus raíces, atrae a las otras, absorbiéndolas, incorporándolas a su sustancia, nutriéndose de ellas.

Tienen, sin duda, este origen común: el no conformismo –protesta ante lo que es– y el ansia de lo que debe ser. Es, pues, un problema entre dos términos: un individuo que actúa y una vida que se ofrece como materia reformable.

Pero, si tienen una raíz común, habrá que buscar la diferencia, que es, por lo pronto, su respectivo campo de acción. Pues mientras religión y ética pueden dirigirse al individuo aislado, y podrían existir con un solo hombre sobre el mundo, la política necesita, para su posibilidad, de la existencia de la sociedad. Sin duda existen otras diferencias; pero a nuestro propósito, por ahora, le basta ésta.

Una materia –la vida actual–, una forma ideal, que se pretende hacer real, y un individuo... un hombre. (Hombre es aquella criatura que está entre dos orbes, mediadora, enviada entre ellos.)

Por eso, tal vez, la política sea la actividad más estrictamente humana, y su análisis nos descubra los mayores dramas, conflictos,

glorias del hombre.

Política es reforma, creación, revolución siempre; por tanto: lucha –conjunción– entre el individuo y la vida.

Y así, del predominio o dirección de uno de estos factores –la vida también reforma al individuo– nacen las diversas concepciones de la política, que no serán sólo de la política –nada espiritual existe aislado– sino de la totalidad de la vida.

Toda política supone idealmente una conciencia histórica; es su alumbramiento; se dirige a un futuro, lo crea. Y, como actividad humana, es de trayectoria posible, y no necesaria, porque en lo humano existe la gloria y la tragedia de la posibilidad, de la indeterminación. Y de no ser así, no habría política; tampoco habría historia.

La historia no es sino un diálogo, bastante dramático, por cierto, entre el hombre y el Universo. Gracias al hombre hay diálogo, dualidad. Él es siempre *el otro* en la naturaleza.

La naturaleza permanece fiel al impulso creador; en sus acontecimientos hay un carácter de necesidad, y en su silencioso ser es la máxima virtud de la obediencia, la entrega sumisa a los latentes designios. Pero el hombre, no. Emerge de la naturaleza, habla, contraría el orden hallado, es el heterodoxo cósmico.

Y así, aun cuando viva de acuerdo con la naturaleza, obediente a ella, adquiere este acatamiento un carácter de voluntariedad consciente. Es, hasta cierto punto, una naturaleza buscada, y, por lo mismo, humanizada, a veces artificial. Es que ha dicho *sí* a las solicitaciones vitales.

Todo lo que el hombre vive es examinado, pesado, medido; tarea fatigosa y llena de afán. Porque él puede serlo todo, situar su vida conforme a distintos centros de gravedad, a distintos ejes.

Su respuesta a las solicitaciones vitales es, en realidad, simple, como toda respuesta; sólo afirmación o repulsa. Pero lo que presta tonalidad y color a una época, más que la respuesta misma, es

aquello a que se responde, lo que se afirma o niega; aquel elemento del universo a quien se presta atención y con el que se conversa.

(Sería curioso averiguar en qué universo vive cada ser de los que tenemos conocimiento. Todo ser vive en función de un orbe, límite envolvente de todas sus actividades y sostén de su ser, quien, a su vez, le sostiene. Y este mutuo sostenerse, este equilibrio de existencias, es lo que crea el universo, la unidad.)

El hombre ha vivido ya en el curso de su historia –por eso justamente la tiene– en función de distintos orbes u horizontes, con la condición de no ignorar los otros –los que no vivía–, y aun combatirlos. Y cada vez que en su evolución dejaba atrás un horizonte, quería destruirlo, hundirlo, por ansias de librarse para siempre de él; a veces, el temor le hacía marchar de espaldas, desatendiendo la actualidad, para convencerse de que no lo llevaba tras de sí.

Y estos orbes espirituales, estas conversaciones que el hombre sostiene con un elemento, destacándole de los demás, constituyen lo que llamamos concepciones de la vida; que, a modo de esferas, tiene cada una su sentido de sí misma.

A cada una corresponde una política.

Toda política parte necesariamente –aunque no lo sepa– de una supuesta concepción del hombre; de una idea que éste tiene de sí, de su situación ante el mundo. Opinión que no es preciso que se manifieste en fórmulas. Más que teorema, es raíz, que tiñe de su sustancia a todas las actividades que se nutren de ella.

Aparece evidente el hecho de que la política, como voluntad de reforma que es, se encuentra siempre vinculada en su esencia espiritual a una proposición de sentido absoluto, a un dogma que le ofrece dirección y meta.

Y en estos momentos, en que una concepción nueva de la vida se gesta, ¿no será una tarea ineludible el mirar en su esquemática limpidez las más esenciales formas de la política –sus categorías– y la posible raíz de la cual emanan? Y no por gusto de hacer historia,

sino por urgente necesidad de encontrarnos a nosotros mismos, a esta época que se inicia, que sale a luz entre tanta contradicción.

En el estado cultural que hemos alcanzado, ya no es posible ser ingenuo. Antes de construir y para construir hay que mirar lo que nos hemos encontrado, y luego rechazar algunas herencias, y aceptar y superar otras.

Después del naufragio positivista, después de la disgregación producida por un cientifismo mediocre, volvemos a tener universo, historia verdadera, y no amorfa narración notarial –polvillo desprendido de una gema– que se nos ofrecía como verdad. Creemos de nuevo en la posibilidad de la Historia. Sólo falta descubrirla poco a poco, con amorosos ojos, en su pura esencia arquitectónica.

En la hora presente urgen obreros del tiempo en sus dos direcciones: hacia el pasado, para que nos lo descubran sin deshacerlo, y hacia el porvenir, para sacarlo a la luz entre los desmontes del presente. Urgen creadores del hombre, urgen arquitectos que estructuren la atomización pasada.

* * *

Política y Vida. Lo que ya es y lo que ansía ser, en palpitaciones de impaciencia. Y entre ambas, entrecruzándose, el hombre –con sus múltiples problemas– y su universo.

Son los grandes temas metafísicos del ser y la vida; del individuo y el mundo; de la vida –en su raíz irracional– y la razón. En este diálogo entre el hombre y el universo, que es la historia, cabe subordinación. Según el elemento que predomine, según el personaje central del drama, actuarán los otros elementos. Entre ellos, la política.

Y tenemos la paradoja de que por ser la política nuncio de la historia, hay ocasiones en que lo es todo. Esto ocurre cuando la política parte de la vida misma, de una vida que no es aún real, pero que se encuentra en germen; cambio de un estilo de vivir por otro.

Entonces, la política es algo unitario, totalizador, parejo a la religión, y abarca a todos los problemas humanos.

Como la religión, lo pide todo y lo ofrece todo. Como la religión, es profunda, moralmente revolucionaria y declaradamente intransigente.

Es el caso del comunismo ruso actual. Partiendo de una teoría de la historia, crea una economía, una moral, un arte, es decir, una cultura. Es una política inspirada en la vida; en la que la vida predomina y aun aplasta al individuo. Es querer fundar una nueva vida, sí, pero una vida concebida por un cerebro humano, una vida racional, racionalizada. Lejos de ser entrega a lo espontáneo, a lo natural, es afán de dominio sobre ello. Hasta en esto coincide con la religión. Hay horror a lo imprevisto. Se persigue toda posible espontaneidad –heterodoxia– hasta el detalle, hasta la obsesión. El comunismo ruso ama tanto la vida que, en ansia erótica, quiere apoderarse de ella y detenerla.

Nosotros tenemos fe en una política que ame tanto la vida que se encuentre con elasticidad bastante para correr tras ella, no para apresarla, sí para que la unión perdure. Es la que esperamos, la que será auténticamente el instrumento de nuestra época... si es que «nuestra época» va a ser una realidad.

Así es la política, cuando parte de la vida. Mas cuando el individuo da la tónica, tenemos, hemos tenido, religión y política liberales, es decir, circunscritas a sus propios límites –el liberalismo es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes–, cauces siempre abiertos a la posibilidad de un futuro.

Pero en seguida surge la cuestión. ¿No son posibles política y religión individuales situadas fuera del liberalismo, absorbentes, fanáticas? Si miramos a nuestro pasado español –el presente es tan desvaído, tan mortecino, que nada nos diría– la respuesta es afirmativa.

Sí, son posibles individualismos fanáticos, hasta el punto de que, mirando nuestra realidad racial, nos cuesta trabajo comprender lo contrario.

Y es que toda posición llevada al límite se acerca a su contraria. Nuestro extremado individualismo nos ha llevado a cada uno a reconocer no más que a un individuo: el nuestro, rechazando toda diversidad.

Este problema de tolerancia en religión y política es, en realidad, sólo de amor; es saber que existe «lo otro»; amar lo contrario, que es lo humano. Pero nosotros, nuestra raza, al entregarse por entero a la religiosidad, con el soberbio afán –¿no es la soberbia otra de las características hispanas?– de ser como dioses, se hizo naturalmente fanática.

Y es que las mismas pasiones dependen de la posición en que uno se coloque ante la vida. Sólo Dios puede ser fanático sin ser monstruoso; porque él lleva dentro de sí las puras esencias de las cosas, y lo que esté fuera de él *no es.* Pero lo humano, siempre parcial, limitado, ha de amar a su contrario, que es su complemento.

* * *

Y creemos haber tocado ya el primer punto de enfoque, a cuya luz vamos a estudiar la política. Y es la política estática y la política dinámica. La que de una vez y para siempre –quizá por excesiva fe en sí misma y en la persistencia de las cosas– decreta las leyes de la sociedad que ha de regir, y aquella otra que, por creer más en la vida que en sí, lo espera todo de ella; es decir: Política conservadora y Política revolucionaria.

Política conservadora y política revolucionaria

Es curioso que la política exista aun en los casos en que se niega a sí misma. Así sucede en las concepciones estáticas –racionalistas, o religiosas– en que se creen descubiertos para siempre los principios del mundo y de la sociedad.

Entonces la política traiciona su esencia dinámica y se dedica solamente a conservar, a defender lo que existe frente a lo que está por llegar. Porque lo nuevo se considera degradación. Sólo hay un orden aceptable –el actual– y cualquier otro sería transgresión, desorden.

Es lo que constituye el fondo de toda política conservadora, que se puede tornar de apariencia revolucionaria, cuando su orden dogmático no se halla establecido. Es el caso de algunos movimientos revolucionarios llamados de «restauración», y, lo que es más grave, el caso también de algunas grandiosas revoluciones que pretenden destruir lo actual para instaurar una forma social nueva, sí, pero de idéntica rigidez. Rigidez más terrible, porque se halla justificada, exaltada, y se la considera no ya un mundo, sino el mejor –el único– de los mundos.

En cambio, la política revolucionaria está por llegar. Es la que correspondería a nuestra actual concepción de la vida, aún en vías de emergencia, aún en trances de darse a luz.

Será revolucionaria aquella política que no sea dogmática de la razón, ni tampoco de la supra-razón; y creerá más en la vida, más en la virtud de los tiempos, que en la aplicación apriorística de unas cuantas fórmulas, expresadas con exigencias de perennidad; la que

se considere renovable por el caudal inmenso de la realidad, nunca exhausta.

Ante todo, será revolucionaria la política que cuente con el tiempo. Ha sido patrimonio de las épocas pasadas –Antigüedad y Edad Media, principalmente– un singular desprecio por el tiempo. Hasta la política aspiraba a la eternidad. La vida entera ansiaba embalsar la corriente del tiempo, que es germen de toda pureza y de toda fecundidad. Todo sistema de pensamiento –salvo singular excepción– era atemporal; levantaba su castillo ideológico sobre los descarnados, óseos, cimientos de lo ideal, de lo supratemporal, desdeñando el humilde limo terrestre, donde el fermento del tiempo hace germinar la vida.

Ansiamos ya una política que reconozca este humilde y poderoso factor del tiempo. Y presentimos que está al llegar.

Lo sentiremos por nuestros queridos conservadores. Pero es que nunca, por mucho que se proteja el orden, se podrá dar completa satisfacción a su sueño de nirvánica quietud.

Por muy ordenada y fija que sea una estructura política, siempre será forma transitoria. Toda forma política, en cuanto creada por el hombre, y no nacida de la naturaleza, lleva en sí –inherente– su transitoriedad. Todo lo humano pasa, fluye, muere.

El conservador vive del ensueño de convertir la política en física; la historia humana, en historia natural; más aún, en astronomía.

El conservador es el mineralizador de la historia; el que ante todo tiene ansia de perfiles, de arquitecturas que duren siempre. Y se puede llegar a esta posición por varias raíces; unas, de temperamento, de *pathos* individual. Otras, de calidad objetiva; posiciones ideales que conducen o pueden conducir a una política de esencia conservadora. Esbocémoslas.

Se puede ser conservador, en el caso más frecuente, *por pereza,* por horror a las conmociones espirituales, por insuficiencia vital, en suma, causada, ya por un temperamento –nuestro fondo oriental–, ya por esa abulia, engendro el más indignante de un vivir miserable, de escasa alimentación, siempre adscrito a la necesidad del

momento, sin horizonte de redención; vida mísera del campesino de Castilla, del jornalero del espléndido campo andaluz, aguachinada la sangre de gazpacho, diluida la mente en la sensual contemplación del paisaje.

Por un lado, holganza estéril de los acomodados –¡las charcas de los casinos!–; por otro, la depauperación en que ya el hambre ha perdido su reacción agresiva; la desolación de una cabeza y un estómago cesantes, deshabitados.

Se puede ser conservador *por egoísmo* de los que en la sociedad actual disfrutan la mejor parte. Esto es fácil de comprender; es la postura natural del que tiene un beneficio. Sólo una convicción moral contraria puede arrastrarlo; mas, cuando no existe, la inercia vence.

Posiciones objetivas
(racionalismo u optimismo cognoscitivo)

Como toda actitud fundada en ideales, es de origen más noble, pero también mucho más peligrosa. Supone una gran fe en la razón y también en el mundo; en un mundo conformado racionalmente –por eso la razón es buen instrumento para conocerlo–. Y una gran ansia de fijar la vida –todo lo que fluye– en formas inteligibles, que, una vez alcanzadas, son las únicas. La pura razón es la pura monotonía.

Deductivamente, de unos principios inconmovibles se derivan las leyes por las que la vida moral ha de regirse –como en Platón–. Y esta estructura moral es al mismo tiempo, llegando desde las leyes hasta el reglamento, estructura social. Y ya para siempre, puesto que, conocidos los fundamentos de la vida entera, el cambio sería degradación. (Verdaderamente, aquí se asientan las más terribles especies de dictadores. Demos gracias a Dios de que los nuestros no hayan leído a Platón).

Dentro de esta actitud, añadiendo (o restando) la revelación, puede clasificarse el pensamiento –uno de los pensamientos– de la Iglesia católica medieval.

Es el dogmatismo, que consiste en creerlo todo revelado; idea que, por fin –y por desgracia–, venció en la dinámica de la Iglesia, paralizándola, fosilizándola, haciéndola infecunda para crear nuevos movimientos, inepta para recoger los avances de la Historia.

Es considerar el mundo y la vida como creados ya para siempre –hacer al mismo Dios conservador–, y todo revelado de una vez y conocido todo lo cognoscible –conservadurismo de la fe, de la supra-razón.

Y es en lo científico: todo está investigado y dicho por los grandes sabios de la antigüedad –Platón, Aristóteles–. Nada, pues, resta por saber ni averiguar, y sólo será posible recopilar y ordenar: obra lógica y nunca creadora. Colocar en orden estricto los diversos elementos del saber, formando un magnífico edificio coronado por la fe. Conservadurismo cognoscitivo: nada se puede inventar.

Y, en consecuencia, conservadurismo histórico, estatismo histórico: nada nuevo es posible; cualquier forma [de novedad] es desorden, pecado, degradación. Y de aquí, naturalmente, una paralización absoluta de los principios que rigen la vida política. No habría sino que conservar, función que, en verdad, sólo tiene sentido frente a un rebelde, a un destructor. Y es que la ortodoxia actuante, militante, sólo alcanza sentido pleno frente a una heterodoxia. Y así, los herejes fueron los seres más fecundos para la vida de la Iglesia, puesto que la ofrecían ocasión de actuar y moverse, cosa que, por necesidad íntima, ya le estaba vedado. Ya no podía evolucionar ni crear, puesto que todo estaba hecho, descubierto y creado. Si nadie se oponía, si ninguna fuerza se enfrentaba pretendiendo cambiarla o destruirla, ¿qué tendría que hacer? ¿Un mero afirmarse a sí propia en el vacío? (Es curiosa esta paradoja de la ortodoxia –de toda ortodoxia–: lo primero que precisan para existir es una heterodoxia.)

Conservadurismo cognoscitivo, conservadurismo histórico. Entonces, ¿qué fundamento teórico, racional ni razonable, iba a tener cualquier nueva política?

(¡Y pensar que todavía esta palabra «nuevo», «nueva», conserva un cierto prestigio revolucionario y un cierto sabor a prohibido! Y es sólo, sólo por eso. El que dice «nuevo», con aire de reto, es que tiene puesta la mirada en la Edad Media.)

Misticismo.–Que puede producir una infravaloración de los asuntos puramente terrenos. Una pereza originada en un cierto desprecio a la vida exterior; religiosidad y exceso de vida interior, que no quiere ver turbado su sosiego con afanes de fuera.

Misticismo ensoñador, bastante alejado, por cierto, del combativo y activo catolicismo romano.

Ésta podía ser una de las raíces del estatismo de todos los pueblos orientales; conservadurismo de origen religioso (del que ha podido haber un matiz en nuestra España).

Pesimismo.–Toda teoría vital y moral de matiz pesimista niega de por sí cualquier intento de cambio político. Puesto que toda vida es dolor, lo mejor será la ausencia de toda política, que siempre supone movimiento y cambio.

Y no vemos por ahora más posiciones doctrinales que en esencia lleven consigo una política conservadora.

Política revolucionaria

Lo será en esencia cualquier política que admita la necesidad del cambio perenne, la transitoriedad de las formas políticas, su accidentalidad, en suma, frente a lo único permanente: necesidad de una estructura.

En lo humano todo cambia. La Historia es fluencia, muerte, renacimiento, transformación; magnífico sentido que el siglo XIX llevó hasta la quieta historia animal y vegetal; también las especies cambian. Así como el conservador quiere mineralizar la historia humana, la mente revolucionaria ha llegado en su apetencia a todo lo contrario: a dar vida, fluencia, hasta a lo geológico y lo cósmico.

Aunque sólo fuera eso, algo esencial nos habría legado este espléndido y extraño siglo XIX –espléndido por fecundo, extraño por enfático–. Lo cual no quiere decir que debamos aceptar esa idea como algo inapelable, sino como algo susceptible de ser purificado y aquilatado por el análisis, y que después pasará a ser absorbido por nuestra cultura.

Gran idea esta de la evolución, que el gran siglo pasado –¡tan niño, en medio de sus apasionados torbellinos!– se apresuró a aplicar a todo, para explicarlo todo con infantil regocijo.

No llegará hoy a tanto, y menos aquí, en donde nos ha hecho sentir su atracción, no como hipótesis explicativa del mundo natural, sino como teoría de viva raíz humana, y por su carácter histórico, dinámico. Con ella –y sin disolver con sus giros las bases metafísicas de toda existencia individual–, se reconoce el cambio, la transitoriedad de las formas, como su ley.

Esta legitimidad del cambio de toda forma es la característica –creemos– del pensamiento revolucionario auténtico.

Hay varias concepciones filosóficas y aun religiosas –algunas, dentro de la primitiva Iglesia católica– que llevan este pensamiento: la afirmación de la vida, de un renacer constante del mundo dentro de sí. De ellas cabe derivar un pensamiento revolucionario político.

(Nos encontramos de nuevo con que la política, como la ética, es [si no consecuencia] rama o planta, quizá, que supone un suelo o un sostén, que no podrá ser, en último término, más que la metafísica, o sus sustitutivos en las desdichadas épocas en que se la ha negado.)

Existen, además, temperamentos revolucionarios, y en ellos, como en la teoría, cabe serlo por novedad del momento, en la que ya hemos visto no radica su esencia revolucionaria.

Nada importa lo novedoso de una proposición, ni la inconformidad de algunos seres frente a un estado social o político, para admitir su sentido revolucionario.

Es posible llegar a destruir un orden y establecer otro, con la consiguiente aureola revolucionaria, en nombre de una tendencia conservadora. Se ha solido definir el carácter conservador y revolucionario por la novedad inédita del último y por la ausencia de novedad en el primero; y ello ha traído una serie de graves y dolorosas confusiones, que es preciso para siempre disipar.

No nos engañemos ni por teorías de mimetismo revolucionario, ni por los caracteres de estrépito reformista –a veces aprovechable de momento–, y que, apenas conseguido su inmediato objetivo, no vuelven a proponerse otro, como si el mundo hubiera llegado a la perfección.

Una política de esencia revolucionaria no significa necesariamente una revolución, con su brusquedad de catástrofe, con la crueldad de sus procedimientos audaces... y con su sucedáneo retroceso. Más bien diríamos que la excluye, en tanto que la presupone de un modo continuo, de cada día, de cada hora. La revolución es un procedimiento que tanto puede efectuarse para abrir paso a una política revolucionaria, como a otra de la más hermética esencia conservadora. Son tantos los ejemplos que

acudirán a la mente del lector, que se hace necesario no insistir sobre ello.

Una revolución depende –ya se ha dicho–, no de una doctrina, y sí de un estado social. Es un fenómeno físico, casi geológico; fuerzas largo tiempo contenidas, dormidas, se ponen en movimiento y estallan, deshaciendo la corteza que las mantenía aprisionadas. La imagen es conocida, pero exacta: un volcán, con el mismo origen, retención subterránea –subsocial– de fuerzas que podían y debían servir para otra cosa.

Existe, desde luego, alguna doctrina social que propone como único instrumento eficaz la revolución. No se lo discutimos. Pero bien cierto es que, sin un estado social parejo al que hemos indicado, no podría realizar sus designios, por muy fuerte que fuera la necesidad teórica...

Y tras de la ruina de toda revolución, ¿cuáles han sido hasta ahora las consecuencias fecundas? La periodicidad de las revoluciones nos dice que hasta ahora no hubo ninguna que creara un equilibrio de tensiones capaz de ir resolviendo con naturalidad los problemas que cada tiempo trae consigo.

Fueron operaciones, intervenciones quirúrgicas, de eficacia momentánea, pero que no alcanzaron a modificar la raíz del desequilibrio. Fluidez de un momento, que, al apagarse la hoguera, cristalizó en una nueva forma, tal vez distinta figura y color, pero de interna homología; un dique opresor, *un fondo* oprimido; una superficie dinámica y *un fondo* muerto, como río de fluente faz y que en su hondo volumen no es sino charca de oscuras y muertas aguas; y así hasta que el desequilibrio llega al límite preciso en que otra erupción es necesaria.

Pero volvamos a nuestros temperamentos revolucionarios. Dentro de ellos cabe distinguir los que lo son por la propia esencia de su carácter y aquellos otros a quienes una pequeña rebeldía o un descentramiento de ocasión los impulsa a querer remover las cosas.

Se puede ver en ellos diversas especies:

Individualista.–Una es la formada por los que actúan acuciados por una rebeldía subjetiva; excesivo individualismo que, llevado al límite, llega al anarquismo, al nihilismo –ese nihilismo que tanto se llevó a fin de siglo–. Estado de disgregación equivalente en lo social al atomismo físico y mecánico. Es sentirse el individuo solo; solo y centro del mundo, tal vez su víctima resentida, y querer rebelarse y destruir cuanto le fue adverso.

Rebelde.– Otra de las copias que vamos describiendo está constituida por los que se rebelan contra la suerte –individual o de clase– y esperan mejorarla. Tal la formada por algunos de los militantes de los sectores más atrasados de los partidos proletarios.

Estas dos especies de revolucionarios lo son de momento. Se hallan incapaces de construir; los primeros, por estar encerrados en el hermetismo de su individualidad; individualistas por mutilación, por impotencia de salir de sí y de amar. Individualistas de horizonte, de conocimiento; los últimos, que, apenas conseguida su meta particular, cesan en sus afanes.

Por afán de justicia.–Temperamentos en quienes la vibración por lo justo alcanza siempre a conmover. Puede coexistir esa vibración con tendencias objetivas conservadoras.

Muy bien se puede ser conservador por ideas y revolucionario de hecho, por temperamento. Es el caso de los pocos liberales y progresistas españoles que han actuado viva y eficazmente. Como también es posible ser revolucionario por convicción íntima y conservador en la cuotidiana realidad, por cobardía, por pereza o por carencia de entusiasmos. Son los famosos tipos –también tan españoles, tan de mesa de café o despacho– de intelectuales inactivos. Es aquel personaje que nos presenta Unamuno en *Niebla.* Todo lo era... en teoría. Gentes sin vida, sin pasión, políticos de invernadero.

A que hayan pertenecido a este tipo la mayoría de nuestros queridos liberales debemos el encontrarnos, en el primer tercio del siglo XX, cuando teóricamente se cree por algunos superado el liberalismo, con el vacío efectivo de una verdadera y honda

revolución liberal. Y hoy tendremos que ser nosotros, los que quizá hemos nacido bajo el signo de su superación, los que hayamos de crearla, lo cual nos depara una confusa situación, por ser inadecuado lo que traemos en nosotros con la labor que fuera se precisa realizar. Ello envuelve el serio peligro de que nuestra generación se pierda en lo político.

Y es que resulta muy difícil escamotear nada a la Historia, saltarse a la torera uno o varios tramos. Hay que ver si nosotros los españoles, que tantas facultades tenemos para ese acrobático deporte, logramos hacerlo con gracia.

Posiciones objetivas que pueden conducir a una visión política revolucionaria.–Hay, como en la política conservadora, posiciones objetivas que pueden llevar a una política revolucionaria tal como la hemos definido. Lo cual no quiere decir que de hecho haya sido así, sino que doctrinalmente es posible.

La primera que se nos aparece es la que se puede llamar *optimismo vital.* Y es que siempre se pensó que era esencial al conservador su optimismo y al revolucionario su amargura. Pero lo cierto es más bien lo contrario. Desde luego, el revolucionario auténtico funda su actitud –lo exprese o no– en la fe en la vida, en su confianza en ella, en su superior valoración. Y esto tiene dos direcciones: cognoscitiva y moral.

La vida está por encima de la razón, por la que es inabarcable y a la que mueve como a su instrumento. Para el idealista, la vida es mera ansia de ser; las cosas, sombras de ideas. Para el que valora ante todo la vida, la relación se invierte; las ideas son las sombras inertes que nunca nos podrán dar la autenticidad de las cosas, y la vida jamás podrá conocerse en su totalidad, porque no es copia de ninguna estructura inteligible; es única, oscura e irracional en sus raíces. La razón es su instrumento y las ideas sus signos, que no valen por sí, sino por lo que significan, por las realidades ocultas a que aluden.

Como se ve, este optimismo vital –máxima fe en la vida– lleva consigo un pesimismo cognoscitivo, una desconfianza de la razón:

es saber irrealizable el ensueño de agotar el inmenso mar de la realidad con la cantarilla de la inteligencia.

Y esto lleva de compañero un peligro: el escepticismo. Pero si la fe puesta en la vida es de auténtico linaje, se soslayará en un salto de alegre ligereza; y si ya no se cree infalible y única a la razón, aparece, en cambio, una compañera más potente y flexible, más rápida y certera: la intuición.

Precisamente la intuición es el arma del político –de todo político–, y aun más del político revolucionario.

Con ella se sabrá dar cuenta de la palpitación del tiempo, de las exigencias y cambios que cada hora trae consigo, de los diferentes problemas, con micrométrica exactitud, con acelerada rapidez.

Y, así, tenemos que, mientras el dogmático conservador se sirve de la razón como medio de conocer y de supeditar la realidad a la idea, el revolucionario, que cree ante todo en la vida, presenta la intuición frente a la razón, la realidad siempre renovada frente a las inmóviles ideas.

Esto en el orden intelectual. En el orden moral existe también un juicio valorativo, un optimismo moral que cree la vida de por sí buena. Lo contrario al ascetismo, que cree necesario a la vida el ser encauzada, reformada.

Y aquí, la «voluntad de reforma», que es la política, depende por entero de la vida misma, de la vida que está por crear; y nunca del individuo. Ella es el personaje principal, la protagonista, y el individuo sobresaliente es su emisario, su representante, que debe toda su alcurnia tan sólo a lo que representa.

Y nunca es la vida la que se sacrifica –en todo movimiento humano es preciso sacrificar algo–; si se cambia ésta de hoy es para que nazca la de mañana; si se pide una vida, nunca es en nombre de una idea ni de una razón, sino de una vida de más alto valor, de más depurada calidad.

Y así, el sacrificio mismo adquiere carácter positivo, y también el dolor, que, al ser superado, potencializa, produce una mayor

intensidad y riqueza espiritual, como la magnitud del obstáculo hace crecer la belleza del salto y la fuerza del saltarín.

En suma: afirmación de la vida, desconfianza de la razón, valor moral de todo lo que es aumento de vida, superación constante, aprovechamiento del dolor en beneficio de los valores positivos, heroísmo del individuo como encarnador de los valores vitales… Nietzsche, en fin, o algo de él.

Dentro de la Iglesia Católica y en su alborear filosófico hay una atrayente y fecunda corriente de pensamiento de lo más renovador, de lo más vivo que ha podido producir la mente humana. Y, sin embargo, hoy no es demasiado conocida, quizá porque no fue ella, en definitiva, quien marcó el perfil de esta sagrada institución.

Supone este pensamiento una máxima fe en el cambio, en la novedad; un supremo optimismo en el fluir infinito de la gracia creadora con que un día el Omnipotente Dios creara el mundo. No fue la creación una obra momentánea y conclusa ya para siempre; el milagro se repite en cada instante y el mundo es de nuevo creado.

Y no es tampoco recinto amurallado la revelación, sino avenida de lejana perspectiva, donde la continuación es posible, la verdad sobrenatural puede ser enriquecida por el mismo que en gracioso don nos ofreció su iniciación un día.

Y si es posible un fluir continuo de la creación (y no es que el mundo cambie de contenido en cada instante, pero este actuar continuo le da un carácter de dinamicidad a la quietud del ser), si el manantial de la revelación no está agotado, se puede pensar en una historia llena de sorpresas, de milagrosas novedades. Y es de pensar que, si esta doctrina hubiese prevalecido, habría cambiado por completo el dogmático y hermético carácter de la sociedad medieval.

Naturalmente que de esta doctrina no se derivó ninguna política; pero la señalamos como tipo de concepción esencialmente dinámica del mundo, de la que se hubiera podido derivar una concepción

dinámica de la Historia y, naturalmente, de la política, si entonces hubiera existido.

Y, por último, vemos en el progresismo del siglo XIX otro tipo de doctrina que lleva a considerar el cambio, la evolución, como la esencia de lo humano. Es la superación constante, el *récord,* de tan viva raíz humana. Es el continuo «más allá», que se exige a toda producción y a todo acto. Es el heroísmo del progreso sin descanso, del afán sin medida, es el quitar los límites, las cercas que rodeaban y señalaban la meta única.

De origen vivamente racionalista, esta idea del progreso llenó al buen hombre del pasado siglo de tosca alegría. Por ella tuvo el ingenuo gozo de haber derribado las barreras, de haberse evadido de una cárcel, y pensó que la historia empezaba. La Humanidad se sintió otra vez niña; más aún: recién nacida. Mas pronto acabó en estéril, como sucede a toda planta que rompe la comunicación con el suelo que la retenía, sí, pero que la sustentaba.

(El *récord* es cosa enteramente humana, y su sentido en el deporte significa la humanización de lo natural, del juego y el placer naturales.)

El tipo político del progresista, el de más heroico perfil de todo el siglo XIX, tuvo la gran virtud del entusiasmo, de llenar el ambiente de una viva ráfaga de renovación. Pero también fue ineficaz y adoleció de charlatanería. Y es que esta idea del progreso tuvo su máxima eficacia en lo científico con vistas a la técnica y en el adelanto industrial. Alcanzó todo su esplendor en el desarrollo de lo que llamamos civilización frente a cultura; a él le deberá la Humanidad el haber alcanzado mayor dominio sobre la Naturaleza y el haber pulido las condiciones de la vida material. Pero en lo que signifique una dimensión de profundidad, de adelanto moral o político efectivo, poco tendrá por qué recordarlo.

Por eso, ahora, en que parecen estar saturadas –relativamente– las ansias de adelanto material y vuelven a plantearse con toda urgencia problemas de más fina y compleja estructura, se ve insuficiente esta idea del progreso, que por un momento pareció

llenar todo el horizonte mental de nuestros abuelos. De origen liberal, esta idea del progreso se equipara con la ideología liberal en gran parte de sus virtudes y defectos. Fue la democratización, la utilización del gran movimiento liberal; su aplicación práctica, que, como toda aplicación, es en parte desvirtuación.

Y esto nos pone ya frente a otro tema, hoy en carne viva: es el tema del liberalismo, al que los acontecimientos de los últimos quince años europeos han hecho volver a estar en vigencia. Por muchos se afirma innecesario hablar de él, como arma que cuenta ya con historial suficiente para ocupar un puesto de honor en el museo familiar y a quien las gloriosas hazañas hicieron el acero ineficaz.

Mas lo cierto es que ahí están dos revoluciones que afirman con hiriente y cruento gesto que la vieja y noble arma aún tiene batallas que ganar, grandes hazañas que realizar. Y, por lo tanto, será preciso examinar su resistencia, su flexibilidad, su eficacia. Y si hallamos, como será fácil, la herrumbre del tiempo y la mella de los golpes, habrá que pensar en una nueva forja que la haga apta para los nuevos combates.

Se nos dirá, tal vez, que esto sería arqueología. Mas no importa. Avanzamos sin prejuicios, ansiando sólo vislumbrar una vía por donde caminen libremente los problemas para alcanzar su solución. Y si se encontrara un nuevo horizonte, una nueva arma eficaz y ligera, nuestro ¡hurra! sería de los primeros en saludarla.

El liberalismo

En nuestro frío caminar racionalista, en el deseado análisis a que hemos sometido los procesos de nuestro vivir, se llegó ya a los hondos abismos, donde el aire es denso y el avance angustioso. Son los problemas primarios, aquellos que no pueden hacer referencia a otros ni estar contenidos previamente en ninguno, porque ellos son, por el contrario, los que suponen y fundamentan a todos.

Y así éste del asentarse cósmico, vital, del individuo hombre. Su relación con el mundo.

Problema de raíces, de inmersión en la vida. Hasta él hemos llegado acuciados por nuestro implacable análisis vivisector.

Es la terrible contradicción que presta a la vida del hombre un rango dramático, único en el universo. En el hecho mismo de su existencia ya tiene la duda, el problema, el poder ser y, por tanto, no ser. La intranquilidad y el esfuerzo: el pensar. El equilibrio de su existencia lo ha de encontrar pensando, construyendo afanosamente, y no en libre entrega, como hace en su privilegiado instinto el animal.

¡Pensar, inventar los mismos cimientos de la vida, no querer nada dado, encontrado en milagrosa naturalidad! Tal fue al menos el intento racionalista. Sostenerse a sí mismo –el hombre, pobre caña que piensa–, y en sus hombros, el mundo.

Pero hoy nos acercamos otra vez a una vida de sosiego: el sentimiento, más fuerte y menos trabajoso, más poroso y elástico. Es la placenta del hombre con el mundo; y al mismo tiempo que sujeción, cable de la energía y de la gracia. Amarre y guía, ancla y

estrella, cadena y escala luminosa, por donde nos baja en nuestro sueño la luz del mundo.

Él nos proporciona un área segura en nuestra vida –previa al problema y a su posibilidad–, una zona hermética a la duda y al análisis, opaca al inquirir del pensador; irracional –a veces suprarracional–, que posibilita la duda, el análisis, el pensamiento. Porque para dudar fecunda, creadoramente, hay que tener fe. Para moverse, un punto de partida; para caminar avanzando, un norte.

Y esa zona segura, esa tierra firme, es la que al individuo le permite ir y venir, y, cierto en su base, poder elegir; tener libertad, en suma.

Y así vemos que en la raíz misma del problema de la libertad –que es el del individuo y el mundo– encontramos la contradicción, la paradoja.

En su origen, ya la libertad, para tener realidad, se limita, se niega a sí misma.

Y es que existen conceptos que se suponen unos a otros, y sin uno el otro no tiene sentido (¿y quizá no todos?). Tal vez ocurra del mismo modo con toda la vida humana –siempre en equilibrio inestable–, y nada tendría sentido en su soledad, sino en conjunción –armonía– de contrarios.

Éste es el drama ya en lo inicial del liberalismo. Que, para tener libertad, haya que no tenerla, que estar adscrito a algo inconmovible.

Y así ocurre también en la cultura: en la ciencia, en el arte. Sólo se puede producir a partir de ciertos supuestos, que no suelen ser conocidos. Y en la historia, cada época tiene los suyos, que sólo la lejanía, por contraste, permite percibir; y, en consecuencia, la política.

Esto es lo que desconoció el liberalismo racionalista, en su ansia de fundar la vida de nuevo. A ello le llevaron varios impulsos, queriendo dar a lo humano todo su intenso valor, con afán de pureza suprema –las raíces que se hunden en la tierra son impuras–. Y llegó a lograrlo, en efecto; montó de nuevo la vida; pero, fría y pura

como un brillante, la montó al aire; y fue la suprema belleza y la suprema inutilidad. (Hombre libre, ocioso, aristócrata... pero sin tierra y sin base. La excesiva pureza lo había matado.)

Y, aunque otra cosa haya parecido alguna vez, el liberalismo en su origen es esencialmente aristocrático. Aristocrático del hombre, de todo hombre, y no de una clase.

Es, ante todo, una supervaloración del individuo, destacado en sí mismo como un fin, sin referencia ni utilización con un fin más alto. Pues *la humanidad,* única organización supraindividual que admite el liberal, es suma de individuo en igualdad, no en superposición; es la consecuencia material y no la unidad formal, anterior e independiente de los miembros.

Y por eso, por gracia alada, ocio, belleza, necesita estar sustentado en la necesidad, el esfuerzo, el orden económico y social.

El liberalismo es un desafío, un reto a la necesidad; a todas las fuerzas gravitatorias que empujan al hombre hacia las bajas zonas del universo. Es el empeño que el hombre pone en superar toda esclavitud, en ser hombre sólo; es decir, árbitro, señor de sí mismo y de la vida, y, sin embargo, esforzado. Esfuerzo éste que se goza en sí mismo y que en sí tiene su fin; esfuerzo heroico, del más puro y descarnado heroísmo.

De tan aristocrática esencia, era prematuro. Se había ido demasiado lejos en la privilegiada vanguardia –mientras la inmensa retaguardia seguía pegada a la tierra–. Y entonces surgió el drama, el conflicto, por entonces irresoluble. Aristocracia o democracia; heroísmo o necesidad; libertad o esclavitud.

Y sucedió lo que en todas las contradicciones insuperables; que sólo tienen solución por la violencia, mutilando, sacrificando. Y aquí se sacrificó la unidad humana. «Libertad, igualdad, fraternidad», reza el venerable lema en su última encarnación. Pero ya desde el principio se sacrificaron los dos últimos al primero. Era ineludible.

Se dividió la humanidad, por no perder la conquista. Unos perseguirían la superación, el *récord;* otros pagarían por ellos el

tributo a la necesidad. Unos, afán heroico; otros, trabajoso esfuerzo sin horizontes.

Y ya tenemos otra vez la contradicción. El liberalismo se asienta sobre la esclavitud, y sólo sobre ella puede alcanzar su perfección.

Y por eso fue perfecto en la antigüedad clásica, porque estaba sostenido –frágil espuma– sobre la roca de hombres que habían dejado de serlo. Es la terrible paradoja: el liberalismo se asienta sobre la esclavitud en su expresión social; como la libertad –independencia del individuo– se funda en una previa obediencia en la esfera metafísica.

Esclavitud declarada jurídicamente en la antigüedad; esclavitud disimulada «cristianamente» en las sociedades liberales modernas (Inglaterra, Estados Unidos), pero no menos auténtica en su terrible realidad.

¿Cuál será la salida de este laberinto? De él hay quien pretende evadirse en la alada metamorfosis de la cultura. Pero esta solución es igualmente aristocrática, aunque se pretenda hacerla extensiva a todos. (Nada hay tan falso como esas pretendidas vulgarizaciones culturales). Cultura es, precisamente, el resultado de esa actitud ante la vida; es un fruto de la libertad y del ocio.

Pero hay que proseguir. Resolver el problema así es dejarlo inédito, canjeándolo por otro. Presentar un estuche distinto, que contiene idéntica joya; diversa encarnación, con igual entraña problemática.

También hay quien pretende resolverlo con filosofía de avestruz, negándose a ver la libertad y su raíz humana. Y así dicen: el hombre es esclavo de la sociedad, de su misma naturaleza. Reconozcamos lo primero, dicen algunas teorías sociales, y adscribámonos a ello, cercenando horizontes; sólo así habrá equilibrio y tendrá lugar la única estructura posible. Sólo existe la sociedad.

Reconozcamos lo segundo, dicen las religiones, y agotemos en ello la vida.

Y, así, negando uno de los términos, la solución acude pronto, ¿no es cierto? Si el conflicto está planteado entre el Universo y el

hombre en la esfera metafísica, neguemos el Universo, como hacen las teorías subjetivistas, idealistas; o neguemos al hombre, al individuo, y… ya está.

¿Que el conflicto está planteado en lo político –canjeando en términos sociales los términos metafísicos– y el conflicto es entre el individuo y la sociedad? Pues neguemos la sociedad –anarquismo– o al individuo –comunismo ciego– y la tranquilidad acudirá pronto a nuestra mente.

Pero si queremos declarar del César lo que es del César y salvar de sus tentáculos lo que no es suyo, será preciso un microscópico examen, tal vez de una estática superflua para el político pragmático, idólatra de la acción. Mas ¿no será mejor pararse, mirar recogida y serenamente el paisaje? ¿No nos permitirá el camino visto una más rápida carrera?

* * *

¡El gran tema del liberalismo! Torrente que rebosa por su riqueza del exiguo cauce por el que aquí se ve obligado a avanzar.

Intentemos, sin embargo, apresarle, trazar sus perfiles, sus rasgos más característicos, en esta hora en que la Historia podría ofrecernos lejanía y el signo de nuestra actualidad apasionamiento.

Realmente no estamos hoy en España para definir con contemplativos ojos el liberalismo, cuando peligra en su esencia inviolable, cuando es él cuestión de vida o muerte.

Pero daremos con ello –lo intentaremos, al menos– una prueba de que, en lo más vivo de la pelea, aún puede, el que se afana en mirar, pararse a hacerlo con limpidez serena.

Nuestro imperativo más alto, exigencia de verdad, nuestra virtud esencial, la limpieza intelectual, así nos lo exige.

¡Ver, mirar! ¡Gran ansia! Y no sabremos luchar, aunque la vida se nos vaya, si antes no hemos hecho por ver claro.

* * *

Se ha dicho muchas veces en poco tiempo que el liberalismo ha periclitado; que pasó su hora. Pero en la Historia, en la vida culta, o simplemente en la vida, nada se pierde sin haber sido exprimido en su sazón. Todo deja su jugo a la Historia –la gran libadora–.

¿Qué nos quedará del liberalismo? ¿Qué caerá como ceniza apagada de su gran hoguera? Sube el cohete en la noche, ilumina por un momento la fiesta, y luego cae sin rastro; símbolo de la belleza estéril.

Pero la Historia no es noche de verbena –inútil alborozo en el vacío–, sino grave teoría de acaeceres y sucesos que pasan y quedan, porque se enlazan con otros, en armónica procesión que camina hacia un fin, que será un retorno. Un llegar, que será un volver.

¿Cuál será el lugar de nuestro contradictorio liberalismo en la solemne teoría de los siglos? ¿Seremos capaces de investigarlo?

* * *

Tema tan amplio era preciso proyectarlo, descomponiéndolo en un girar analítico, en sus diversos aspectos. No todos, porque las caras son múltiples y el tiempo breve. Pero sí las que creamos más básicas en la tectónica de su figura. Y serán:

El Liberalismo y la Ética.

El Liberalismo y la Religión.

El Liberalismo y el Problema social.

El liberalismo y la ética

El sentido liberal –humanista– de la vida reaccionó en la esfera moral, ante todo, cortando las amarras con lo alto, relegando, más que por verdadera creencia, por exigencia lógica con su punto de partida, toda revelación, toda moral religiosa, todo imperativo basado en el más allá.

No importaba la creencia; podía seguir existiendo. Pero ya no era el centro, el eje regulador, de la conducta. Era todo un desplazamiento, una revolución; cosas colocadas en la periferia iban a llegar hasta el centro; y lo que hasta entonces, permaneciendo inmóvil –dogmático–, era el eje de giro de todo lo demás, dejaba de serlo y comenzaba a girar, a moverse. Nada se descubría. Era tan sólo un cambio de posición, de protagonista, de centro giratorio.

Y también una emancipación. En su corriente –sería curiosa la historia dinámica de las emancipaciones– fue la primera en humanizar la vida y la moral. Significó una rebelión, no contra la divinidad, que el liberalismo no rechaza, sino contra las organizaciones que en su nombre pretendían absorber la dirección de la vida. Emancipación, no de la existencia de Dios, sí de su providencia, de su intervención en los asuntos humanos, que limitaba su ya, por tantos conceptos, limitada libertad.

(Expresaba esta actitud, en fórmula grotesca, un pío catedrático, diciendo: «Los racionalistas –Kant– han dejado a Dios cesante».)

Humanidad autónoma, moral autónoma. Moral que Kant formuló en su oscura celda de Koenisberg en el siglo de las luces, embriagado de razón, a quien proclamaban diosa en aquellos momentos.

Embriaguez de razón, embriaguez de lo humano, proclamación del Hombre como rey de la vida. En Filosofía, entre libros y papeles, en angosta celda, por un sabio de raquítica humanidad, con disecados apotegmas. En el arte, entre los primeros gritos precursores del romanticismo.

En aquella política que por primera vez irrumpía en las calles, entre guillotinas y oratoria fácil, y barricadas de romántico prestigio. Fiebre de pasiones, que, a punto de ebullición, estallaban tras largos siglos de encierro.

Anfibios instantes de epiléptico temblor, en que giraban, mezcladas, todas las pasiones que encierra en los hondos subterráneos de su recinto el corazón humano. Turbias apetencias de un orden nuevo. Ansias oscuras de una luz que se columbraba lejana.

Algo, sin embargo, se creaba, algo frío, racional, exento de toda pasión y apetito; algo definitivamente ascético. Y era la moral: moral liberal, moral humana, esforzada moral del deber.

Cortadas las amarras con lo alto, hubo que construir una base libre –pero con fuerza obligatoria–, humana en esencia, del hombre arquetipo; por tanto, de ningún hombre; del individuo ejemplar; por tanto, de ningún individuo.

En este individuo kantiano, ningún hombre carnal vivo podría reconocerse. Por eso no pasó de ser moral de minorías, de «elites», de gentes cultivadas, de intelectuales. Al hombre sencillo, al hombre masa, es lo cierto que hasta hoy sólo la moral religiosa –vital– ha llegado.

* * *

Y ya es curioso que otra vez nos encontremos con la paradoja. La moral humana del liberalismo elude al hombre verdadero, a sus problemas efectivos de sentimiento. Elimina al hombre en su verdadera y humilde humanidad, dejando de él una pura forma esquemática.

Moral de «elite», de ella quedan al margen todos los conflictos del vivir de cada día, todos los anhelos que mueven en cada hora nuestro corazón y ese último anhelo del destino individual, de la salvación del individuo mortal. ¡Tan individualista, tan humano el liberalismo, creó un producto ético ajeno a toda vibración humana e individual!

Y ya tenemos diseñada la fría arquitectura; en vez del horizonte de la fe, el imperativo categórico; el deber heroico sustituyendo al fecundo y creador amor –deber que reconoce el orden existente, amor que crea un orden nuevo–, y en vez de la gracia alada que orea nuestra fatiga, el esfuerzo.

El hombre camina ya solo, con una carga, con algo que dentro se le debate en agonía de asfixia. Camina solo, sin más luz ni guía en su libertad que la lámpara de su razón.

¿Y hacia dónde?

Hacia siempre; no hay límite ni meta en el caminar. ¿Porque el camino es infinito, o porque no hay camino, sino un triste girar de canjilones en pozo arenoso?

Toda moral, toda arquitectura ética, nos propone un tipo ejemplar de vida, un hombre arquetípico. No es sino eso; exigencia que se nos presenta de dejar de ser lo que somos para ser otra cosa.

Nos lleva a mutilar algo de lo que somos para adquirir algo que no tenemos, y así llegar, a lo mejor, a lo que debe ser. Toda moral puede definirse por este tipo de vida nueva que nos presenta. Toda moral nos hace entrever una vida ejemplar entre las avenidas de sus preceptos; es una promesa de un vivir más bello y mejor.

Y sólo así, además, es legítima una mutilación de lo actual; para una resurrección lejana, como caudal de agua que se soterra para fluir más tarde.

¿Y qué vivir sería éste que nos ofrece la moral liberal, de realizarse? ¿Qué muerte y qué resurrección nos propone? ¿Cuál es la parcela de nuestro ser que tenemos que sacrificar en aras de la ejemplaridad liberal?

En esto sólo ya diferimos. El sacrificar algo nuestro es cosa que hoy nos repugna. Partimos, en nuestra moral viva, aún no vertida –ni falseada– en fórmulas; partimos, como de algo natural y primario, de que todos los aspectos de nuestra intimidad son legítimos y necesarios, y su mutilación nos parece un crimen.

Decididamente no hubo época menos ascética. Marcamos con signo positivo la totalidad de nuestras apetencias y deseos; huimos de la mutilación, de la poda. Y a fuerza de quererlo todo, no podemos querer nada; nuestra época no tiene vocación. Hemos olvidado que para armar hay que negar; para vivir, morir un poco primero... Pero volvamos al tema.

Lo que tenemos que sacrificar de nuestro ser en aras de la ética liberal es, por lo pronto, todo apetecer, todo ansiar, todo amar... los instintos, las emociones, las pasiones. Hay que dejar sólo la voluntad, decretando inflexibles normas. Normas vacías, formales; vasos transparentes de los que se vertió el licor de la esperanza y en el que se prohíbe –bajo pena– verter otro. Muerto el instinto, asfixiado ya el pobre hombre nuestro, el pobre hombre de carne, resulta que nos hemos suicidado en esta vida –como en la religión–. Pero se nos pide aún más; se nos pide también la otra. Se nos pide el mundo, el alegre y hermoso mundo de cada día, y el trasmundo. Esto de acá y lo de más allá.

¿Qué nos queda, entonces? Nada. Sólo nosotros, nosotros solos con nuestra conciencia, con nuestra razón. (La araña con su tela que de sí saca; ni la mariposa, porque no hay flor; ni la hormiga, porque no hay tierra.)

Y es curioso que algo de lo que la moral niega y condena –toda moral se define tanto por lo que niega como por lo que afirma– es lo que después, y no mucho después, la corriente liberal –liberadora– va a afirmar; en el arte y en la vida misma del romanticismo.

Y surge en seguida, anhelante, la interrogación. ¿Será ésta la única moral posible del liberalismo? ¿La única encarnación en la esfera ética de una concepción tan prometedora de la vida?

¿De dónde arrancará el error inicial de la concepción humanista de la vida, que tales frutos en lo moral produce?

Preguntas son éstas iniciadoras de amplias tareas, cuyo estudio nos llevaría dilatados afanes, de querer resolverlo con todas las garantías intelectuales. Por ahora, ello no es posible.

Mas, a nuestro entender –dejémoslo como indicación suelta–, el error del liberalismo racionalista, su infecundidad, estriba en haber cortado las amarras del hombre, no sólo con lo suprahumano, sino con lo infrahumano, con lo subconsciente. Este desdeñar los apetitos, las pasiones, este desdeñar la fe, el amor...

Mas no es justo tampoco esto que decimos. Existe siempre, en toda época, un caudal de fe, una capacidad de creencia, y el liberalismo moral también la tuvo. Pero la adscribió toda al hombre. El liberalismo es la máxima fe en el hombre y, por lo tanto, la mínima en todo lo demás. Llevó al hombre a creer en sí mismo y lo llenó de dudas acerca de todo lo que no era él.

Le inspiró la máxima confianza en sus fuerzas y lo dejó navegando solo y sin guía en su pobre cáscara de nuez. Le dio a luz, y le separó de la placenta en que se asentaba en el universo. Rompió su unidad, su solidaridad cósmica y vital, que sólo el instinto o el amor proporciona.

La reconstrucción, la integración de un mundo estructurado; la vuelta a un universo que conexione al hombre sin disolverle ni encadenarle; el retorno a la fe, a una fe timonel de la inteligencia y no su prisión; el reconocimiento de la legitimidad del instinto, de la pasión, de lo irracional, ¿no podrían ser la base y la meta de las tareas de nuestros días?

El liberalismo y la religión
(el problema del individuo)

Liberalismo y religión. Libertad y dogma. Problema de límites antes que de contenido. Pudieron ponerse de acuerdo, y en parte lo hubo, pero en lo que no, ¡qué gran choque de fuerzas!

Choque, primero, de dirección, de extensión de dominio, que ambos se disputaban. Choque, después, de contenido, de dogmas. El dogma de la libertad y el de la providencia; el dogma de la humanidad –humanización de la vida– y el de la divinidad –divinización de la vida–.

Toda cultura, toda vida, no es sino un girar incesante alrededor de algo que permanece inmóvil y que con su estatismo origina y permite el correr de los demás; motor inmóvil, que atrae sin cambiar; centro de un círculo que, sin tornar, hace que la superficie torne; raíz fija en la oscuridad profunda, que impulsa –precisamente con su reposo– a la planta hacia la luz. Todo movimiento espiritual y hasta físico tiene un dogma; su cualidad y signo es lo que mejor nos lo puede definir; es su desnudo.

Los dogmas del liberalismo –racionales, humanos, claros– tenían que producir una herida profunda a los dogmas religiosos, católicos, de esencia irracional, supra, contrarracional, sentimentales y oscuros. En ellos se muestra toda su radical diversidad. (El liberalismo era toda una contraposición, una contrafigura del catolicismo. A cada una de las afirmaciones básicas de éste oponía otras de signo contrario.)

Y eso hizo posible que se haya podido por alguien sostener su sentido meramente negativo, heterodoxo, y nacidas sus

afirmaciones del afán de destruir algo, y no de amorosa fidelidad a algo que de por sí existe.

Desde luego cabe el equívoco en esto y en toda cosa que, para cimentar su arquitectura, necesita destruir antes. Es raro que en plena civilización nazca nada que no choque con otro algo anterior y de signo contrario, que trata de ahogarlo. Y así el mismo cristianismo, de una radical novedad pocas veces repetida en la historia, pudo parecer al displicente pagano algo meramente negativo y destructor, nacido en función del odio, y no de un ansia creadora.

Pero el caso es que hubo choque, encuentro vivísimo, pródigo en chispas de momentáneo refulgir entre estos dos ejes de revolución de esferas distintas, entre estos puntos inmóviles –dogmas– de contrapuesto sentido: lo humano y lo suprahumano; el hombre como centro, o el hombre como elemento; como tronco creador, o como criatura.

Es la religión un basar la vida sobre hondos, oscuros, cimientos irracionales, por profundos, superiores a toda razón; y el liberalismo, un afán de cimentarla en el claro discurso racional, única guía de actividad. Y tal fue el fuerte rechazarse mutuo, que bien claro puede hoy observarse el curioso suceso del área de difusión efectiva de la doctrina liberal. Sólo en los lugares donde la misma religión se hizo liberal, se humanizó, admitiendo la diversidad y autonomía del individuo; sólo allí arraigó fecundamente el liberalismo moral y político.

Y es que hasta ahora se ha hecho evidente que allí donde existe de modo auténtico una base de religiosidad, toda pretensión de novedad tendrá que entroncar con ella; y sólo así conseguirá prender fuertemente. Es inútil luchar contra la tendencia religiosa cuando es de viva raigambre, y no mero mimetismo. Nada se conseguiría si no es el grotesco caso de que, obturada su expansión natural, irrumpa adquiriendo las más extrañas y paradójicas formas.

(Claro es que cuando la base es sólo apariencia, escudo en el que se ocultan intereses de otro cariz, la cuestión varía

sensiblemente.)

Y así, el liberalismo más sólido y fecundo –en sus dos caras de libertad para los de arriba y esclavitud para los de abajo– fue el liberalismo inglés entroncado con el liberalismo religioso del protestante.

Fue también el sentido de la reforma religiosa de Lutero el aplicar a la religión los postulados liberales, humanistas: libre examen, empleo de la razón, comercio directo con la divinidad. Ya el individuo vale de por sí y no necesita estar inmerso en una organización superior que posea en sí, y como tal, el poder administrativo de las gracias divinas.

Esto encierra dentro la antigua y peligrosa cuestión –ya planteada desde los albores del pensar sistematizado– del individuo y la especie, del individuo y toda organización supraindividual. Vieja y fecunda disputa entre nominalismo y realismo, que vemos aparecer dirigiendo, orientando encubiertamente, bajo diversas apariencias, tantos problemas de ahora y de siempre.

Formulado el pensamiento escotista sobre el individuo, ya constituye el primer jalón hacia la libertad individual, verdadera sustancia original del liberalismo y clave del nuevo estilo de vivir que éste traía. Pues antes pudo haber libertad, pero restringida a una clase aristocrática, mediatizada, condicionada por ciertos valores, era una libertad de cultura, y no de naturaleza.

El postulado nuevo del liberalismo son los derechos del individuo en cuanto tal, los famosos derechos del hombre.

Todo el afán de Rousseau significa un esfuerzo de naturalizar, de fundar en naturaleza y no en cultura los postulados liberales.

Ellos, como todo lo específicamente humano, son problemáticos, inestables, de fácil pérdida, como demuestra la historia. Su naturalidad les daría seguridad.

Y negada toda religión positiva, ellos, fundados en naturaleza, ofrecen todos los caracteres de la religiosidad: una base sentimental, un fundamento original, dado y no inventado; zona acogedora de la gracia y sustentadora del individuo.

El liberalismo es hijo de dos posiciones que en la historia del pensamiento han podido hallarse frente a frente en algún momento. Por una parte, es hijo del racionalismo (que le proporciona un fundamento teórico, una independencia doctrinal, que le permite romper ideológicamente con su pasado próximo, con la Edad Media). Pero su contenido vivo y esencial, su aportación a la historia, es el individualismo, que va emergiendo poco a poco de su dogma y adquiriendo independencia.

Es todo un cruce de corrientes ideales. Recoge, por un lado, la herencia de todo el nominalismo escotista medieval, y la protesta antidogmática del Renacimiento, su sed de razón y ciencia, para, en definitiva, destacar esta sola cosa: la prioridad del individuo; él es lo *que es,* lo que de por sí existe y en sí lleva su sentido, y, lejos de someterse, subordinarse o regirse por ninguna organización, es el fundamento y origen de todas ellas. No existe más que el individuo.

De padre racionalista –racionalismo griego, racionalismo del siglo XVIII–, su descendencia llegó a ser antirracionalista, sentimental –como no podía menos de ocurrir al afirmar al individuo–.

Comenzó la corriente afirmando la primacía del individuo, sí; pero de un individuo ente de razón, sujeto de razón –como se ve en la moral kantiana–. Mas habiendo hecho converger la atención hacia él, hundió el análisis de su bisturí. Descendiendo, profundizando por las oscuras galerías, se halló –otra vez como en el siglo XIV– que la médula del ser individual no es ya el intelecto –sede de la necesidad–, sino la voluntad –sede de la libertad–. Y descendiendo aún más, se buceó en el sentimiento, en las pasiones; y, más tarde, sumergiéndose más y más penosamente por la espiral del subterráneo laberinto, hacia abajo, hacia los instintos, y aún más, hacia lo subconsciente.

Y paralelamente, en la posición del individuo frente a lo social. Primero, en la Edad Media, sometido a organismos supraindividuales; desde la protesta del Renacimiento, reconocido independiente en sus relaciones religiosas; más tarde, con la ética kantiana, autónomo en moral; con la Revolución francesa, fuente de

derecho, si bien perteneciendo todavía a la colectividad, integrando una comunidad humana.

Pero después, a medida que el individuo cobraba relieve, ya no sólo fue independiente, sino árbitro, y no sólo árbitro, sino único.

Se llegó a la disgregación. Disgregación que se proyectó en una teoría: el anarquismo; disgregación efectiva en lo social, en lo político, en lo psicológico, en lo metafísico, y que aún no hemos superado.

Y éste es el drama: mientras en la vanguardia se traspasaban los linderos, en el gran cuerpo social inmensas zonas quedaban vírgenes; en barbecho de todos los beneficios liberales, como si éstos no hubieran sido formulados.

La libertad seguía siendo –no en teoría, pero sí en la auténtica realidad– don de aristocracias; y, sin embargo, ya se llegaba a la disgregación. Los elegidos siguieron su olímpica carrera, abandonando a la masa, que todavía ignoraba su existencia.

Y ésta es la situación en que hoy nos encontramos, que es el fondo del inmenso, gravísimo problema social que tenemos planteado, y el origen también de tanto cansancio y desorientación como se observa en los individuos cultivados. En éstos, entumecimiento, cansancio, soledad estéril; en la masa, sed, violencia de palpitaciones que piden cauce. Es que se rompió el equilibrio. Y es necesario crear otro.

La independencia del individuo no ha de ser su arbitrariedad, su reinado exclusivo, que, por paradoja, llega a destruirse a sí mismo. La existencia de sus derechos no implica el no reconocimiento de organizaciones supraindividuales, que, sin destruir las esencias del individuo, den unidad a la historia, a la política y al pensamiento.

Tampoco el individuo, por fuerte que sea, puede existir aislado: necesita, para tener sentido, sentirse vinculado a algo, referirse a algo, llevar a alguien tras de sí. Es una figura –no un punto– pero incompleta en su actualidad.

(Por esto, tal vez, toda vida sea un girar. Incompleto, sin base de sustentación en sí mismo, el individuo, como peón inestable, sólo

moviéndose alrededor de un eje encuentra su equilibrio.)

El liberalismo y el problema social

Es curioso este fenómeno tantas veces repetido en la historia del pensamiento humano. Y es que las últimas consecuencias de una doctrina suelen encontrarse en la más radical oposición con su punto de origen; abismo entre padres e hijos, entre generación y generación, de ideas que, teniendo una raigambre única, luchan entre sí como los más terribles enemigos.

Sorprende el drama y, sin embargo, es lo natural.

Sólo pueden luchar, sólo tienen por qué luchar, los que tienen un área común que disputarse; aquellas posiciones ideales y vitales nacidas ante el mismo conflicto, que lo reflejan de un modo diferente; pocas veces suelen ser contemporáneas, sino que nacen en sucesión, siendo cada una el centro de un ciclo propio.

Así el descarnado comunismo, último producto del laboratorio racionalista que produjo en sus primeras manipulaciones al paradójico liberalismo. Tan paradójico, que ha podido contribuir a engendrar a su más fuerte enemigo de hoy, a este dogmático comunismo teórico, a este inquisitorial comunismo rojo de la nueva Rusia, del que no sabremos aún qué saldrá –no queremos creer demasiado en el presente–, y del que, por este encadenamiento de paradojas, sería posible que surgiera un futuro e integral liberalismo.

Es sabido: el comunismo es el último resultado del movimiento racionalista, racionalizador de la vida, que comenzó con la reforma religiosa y siguió en lo político con la Revolución francesa; con la rusa llegó a lo social –punto crítico del problema: individuo y sociedad– y se tornó en contraria la proposición, ya veremos por qué caminos.

El comunismo tiene del liberalismo su raíz humanista. Como él, pretende cimentar la vida en dogmas humanos, sólo humanos. Ve la historia a la manera científica, como cadena de causas y efectos, negando todo supuesto ultrahistórico, supratemporal. Sólo cree, como el liberal, en lo que tiene delante, en lo que está presente.

Pero esto, lo que tenemos delante, no debe de ser algo tan sencillo de ver y estimar cuando al precisarlo surgen tan hondas diferencias, como ésta que examinamos ahora.

(Es verdaderamente curioso el hecho de que haya sido más fácil poner a las gentes de acuerdo sobre lo que no ven que hacerles coincidir en la descripción de lo para ellos enteramente visible. Hecho que bien nos dice que esto, lo visible, postula para su explicación –hipótesis científicas, supuestos metafísicos, creencias religiosas– lo otro, lo invisible.)

Y así tenemos que, si nació con el liberalismo la idea comunista de una concepción humana, se separó con radical divergencia al precisar qué fuera esto de «lo humano».

El liberalismo sólo delimita el terreno de lo humano, sin precisar con impertinente exactitud su contenido espiritual. El comunismo sí lo precisa, y con un afán de matemático rigor; «es lo económico», afirma.

Y esto justamente es lo que a unos capta para siempre, y a otros para siempre aterra.

Hoy empezamos ya a considerar como un supuesto, como algo que sin haberse realizado ha dejado de ser revolucionario, un cambio en la estructura del capital con vistas a las avanzadas del socialismo. Pero toda conciencia –fina o simplemente humana– se siente espantada ante esta concepción materialista de la historia. Por varias razones.

Ella es antidinámica, paralizadora; afirma un dogma para hoy y para siempre, un dogma económico que pretende fundar de nuevo la vida. Se la podría clasificar entre las concepciones conservadoras de la política. Pues, ¿cabe algo más conservador que esta simplicidad, lograda a fuerza de cercenar horizontes? Mas no nos

entusiasmemos. Criticar la teoría es fácil, pero la realidad es mucho más rica y compleja.

Porque no se puede identificar la esquemática doctrina con el complejo movimiento vivo de la Revolución rusa.

Y bien se podría dar en ella el caso –no enteramente inédito en la historia– de un movimiento real que toma como envoltura una doctrina que le es tangente. En un solo punto es expresión fiel de sus ansias; en los demás, forma que se superpone, como los trajes velazqueños.

Y viene después la lucha entre el carnal germen vivo y la ósea caparazón que le presta forma, consistencia y potencia agresiva.

Y es posible una distinta disposición entre estos dos elementos: ímpetu vital, forma teórica; fluencia de vivas pasiones, ósea estructura dogmática. Cuando ésta –a la manera biológica– es armazón móvil sobre la cual se renueva la carnal envoltura, se hacen posibles todos los cambios y revoluciones sin alteración de la personalidad. Y es lo mismo que proporciona fijeza lo que produce movimiento.

Pero la estructura de la actual Revolución rusa no parece ser biológica, sino geológica. Fluencia de tendencias y apetitos de unas masas que quieren irrumpir en la historia y aun dirigirla, y fuera, una corteza teórica formal. Fuerte apetito de las masas con el que han sabido enchufar una doctrina unos cuantos intelectuales, órgano de la masa en este caso –única manera de que la masa les perdone su intelectualidad–.

(Se nos marcha huidiza la atención hacia este vivo tema: ¿Puede el intelectual ser órgano, instrumento de la masa? ¿Cuál es su misión en la historia que hoy se está forjando? No es éste el lugar de investigarlo. Es, además, posible que el camino para la respuesta nazca de lo que ahora veamos.)

En el anarquismo ordenado que hoy nos disfrutamos socialmente, no hay que afinar mucho para advertir un desequilibrio inicial, una base falsa en nuestra economía y en la disposición de las llamadas clases sociales.

Hay además un problema de valores, de cultura, a la que algunos hacen consustancial con el régimen capitalista. Y un problema moral humano, de humanidad que vive desterrada del bienestar.

Esto nos avisa con perentoria urgencia de dos orbes u órdenes de problemas dentro del problema social. Y son:

Un problema de economía; frente al libre cambio y a la libre concurrencia –economía del liberalismo–, la socialización de los medios de producción, o sea, la dictadura estatal económica. Otra vez tenemos libertad o esclavitud; libertad diferenciadora, injusta, engendradora de dictaduras individuales, de miserias colectivas, explotación de la masa por el individuo… O esclavitud. Esclavitud de todos que cercene el abuso, que anule las abismáticas diferenciaciones…Ni dueños ni siervos; todos proletarios bajo el control del Estado. (Hay un fondo de problemas económicos que nosotros no estamos preparados para tratar; por eso no hacemos sino indicarlo, decir que existe.)

Y un enorme, gravísimo problema moral. Por un lado, los altos valores espirituales, culturales, que hay que salvar y acrecentar. Por otro, el espectáculo de la esclavitud efectiva de inmensas masas humanas, sustentadora de la aristocracia que crea la cultura. Cultura o democracia: idealidad o humanidad. (Y ya es curioso que esta cultura, basada en la esclavitud absoluta de la más auténtica esencia pagana, haya podido ser acatada por una sociedad que se afirma creyente en los puros principios cristianos.)

Y los de abajo dicen: no; bastante se ha caminado ya; es preciso detenerse y mirar hacia atrás. Vosotros, los de la vanguardia, sois los más obligados –por más capacitados– para ello. Bastante tiempo os hemos sustentado con nuestro esfuerzo y con nuestra esclavitud para que os destaquéis en las avanzadas donde el horizonte es ancho. Hora es ya de que regreséis de vuestra excursión a las ideas y vengáis a la tarea de las realidades.

Es el momento en que al aristócrata, al intelectual, se le presenta el pagaré, realmente ya demorado en largas esperas. El momento en que se les acusa de haber hecho propiedad de lo que sólo era

administración. El conflicto ha llegado a su límite; en la paz, la colaboración es posible; mañana, la cadena se habrá escindido, quizá algún eslabón se escinda ya, y entonces vendrá el desenlace, la desintegración. Y tendremos cultura o democracia económica.

En el primer caso, la cultura volverá a ser, con todo rigor, fruto de paganía, de crueldad, de displicente aristocracia. ¿No apunta ya algún síntoma en las alturas? (Con esto concuerda la poca boga que hoy alcanzan los sentimientos en arte, en literatura –la deshumanización del arte–. El pobre sentimiento está comprimido entre el intelecto y la sensación. ¡Como en los días de Grecia, como en el siglo XVIII! ¿Y el cristianismo?)

Y en el segundo caso nos amenaza –con la total socialización de la cultura– un pragmatismo ciego, la racionalización, el predominio de la técnica. El edificio cultural estaría integrado por las ciencias, de las que se deriva inmediatamente una técnica útil: «saber de dominación» y arte social.

Si triunfa la cultura burguesa nos amenaza el más completo paganismo. Si triunfan los anhelos de las masas, un ciego pragmatismo... De todas maneras, regresión. El horizonte político del mundo parece haberse cerrado; los manantiales de la historia se han agotado ya.

¿Y qué papel tiene el liberalismo en todo esto? ¿En qué es responsable de su gestación? ¿Está capacitado para resolverlo? Él hizo posible, sin duda, el planteamiento del problema. Él hizo posible la existencia de las reclamaciones presentadas hoy por la masa. Pues, si es cierto que no resolvió todo lo que hubo de prometer un día a las revueltas masas, les abrió el camino legal para que el problema sea presentado.

Y contra él son ahora todas las censuras, porque si dio mucho –como nadie dio–, no lo dio todo.

Tampoco le fue posible; era inmensa la obra, mucho lo que había que derruir, mucho lo que había que edificar, para que el pobre liberalismo lo hiciera todo de un golpe.

Y llegamos aquí a otra contradicción del liberalismo –la contradicción parece ser su esencia–. Y es que, por una parte, afirmó los «derechos del hombre», que hoy vemos que, para hacerse efectivos, necesitan de una nueva forma económica. Y en este sentido, la doctrina liberal es el mejor fundamento de la socialización de la economía, puesto que la necesita para la plena realización de sus postulados.

Pero la economía liberal lo impide. Y aquí tenemos, en terrible oposición, dos aspectos de una doctrina: *los postulados espirituales del liberalismo no pueden realizarse con la economía liberal.*

Éste es el drama –la paradoja– del liberalismo en el problema social.

¿Habrá para él solución?

Ya no es problema de bondad gratuito, ni tampoco de justicia, sino de salvación o naufragio. Con diferencias de matiz, está en todas las conciencias vigilantes. Europa está en crisis, en decadencia irreprimible, dicen los augures pesimistas; en vías de triunfo, los que tienen fe; pero nadie niega que está en crisis. Y este problema de las masas, de una nueva economía social, que no destruya las esencias del liberalismo, que son la posibilidad de nuestra razón de ser, la cultura, este problema es lo que puede ofrecer salida o derrota.

Se precisa una nueva economía, un nuevo liberalismo, amplio y fecundo, y un estado social y cultural en el que se sienta solidaria la masa con el político, con el intelectual, con todo el que dirige. Hoy realmente no hay posibilidad de dirección; toda individualidad preeminente se encuentra aislada, desarraigada frente a una masa indócil que no le escucha. Todo está desintegrado.

Nos encontramos, pues, al final de nuestro breve estudio, con un horizonte cerrado, con un liberalismo preso en su misma contradicción. Mas ¿no habrá un hilo conductor que nos dé la salida del laberinto?

Hallar esa salida –no podemos aquí pretenderlo en toda su plenitud– sería la más fecunda y gloriosa tarea de nuestros días.

Intentemos, sin embargo, resumir brevemente la cuestión, verla en toda su unidad y vislumbrar el camino a seguir.

Hacia un nuevo liberalismo

Amplia es la tarea, pues hay que salvarlo todo. Cultura y democracia. Individuo y sociedad. Razón y sentimiento. Economía y libertad.

A ello tal vez nos ayude el ambicioso carácter de nuestra época. Es este no querer renunciar a nada, de que ya hemos hablado. Si nuestra época fuera ascética, dogmática, pronto elegiría. Elegiría pronto, si tuviera religión –nada hay que fuerce tanto a elegir–. Pero nuestra época nace ahora y se alboroza en deseos de vivir; no ha tenido prisa sino en alegrarse, y es ahora cuando comienza a ponerse seria, a meditar con recogido gesto. Y aún no sabe.

No sabe ni aun lo que quiere, porque lo quiere todo: vida y cultura; inteligencia y alma.

Habrá, pues, que partir, no de lo que se quiere, sino del conflicto actual, del peligro.

La cadena de paradojas del liberalismo nos ha ido marcando la ruta de los peligros, de las desviaciones, de la infecundidad. Hemos examinado el arma: veamos para qué sirve.

Toda contradicción se resuelve ahondando, penetrando en el subsuelo, donde las raíces se entrecruzan y confunden. Y para ello habrá que atender, más que a los resultados, a los propósitos, a las intenciones.

La intención, la significación profunda del liberalismo, fue, sin duda, la liberación del hombre; representó la máxima confianza, la fe más intensa en lo humano, y al mismo tiempo la exclusión más absoluta de todas las fuerzas no humanas. En consecuencia: soledad; soledad del hombre frente al inmenso mundo. Es el

aspecto más general del liberalismo –que pudiéramos llamar cósmico–.

Por eso rehúye la gracia, lo imprevisto, todo lo que es fruto de espontaneidad. Al destacar lo humano lo privó de un modo total y absoluto de la comunicación con la naturaleza, que crea y sostiene. Y de ahí también su infecundidad.

Sin duda es ésta una de las causas por las que el liberalismo no ha arraigado en España, y el motivo, tal vez, de que lo haya hecho hasta fundirse con el alma, hasta ser él mismo el alma, en aquellos países que poseen un fuerte sentido pragmático, racionalista; en aquellos hombres que todo lo esperan de sí.

Es la ética activista norteña que alcanza su expresión última en el romanticismo post-kantiano, que colocaba el yo absoluto, el yo objetivado, en tan preeminente lugar, pues él era casi parejo al Dios cristiano, el germen que al conocer creaba.

Suprema soberbia y suprema dinamicidad, que convierte en creador al acto del conocimiento, que, entre los griegos y en toda la Edad Media cristiana, había sido el acto de suma pasividad –y por ello, de suma nobleza–. El acto en el cual el sujeto lo recibía todo sin poner nada suyo. Por eso, el conocimiento, para el alma antigua, tenía las máximas garantías, y para la moderna, la máxima desconfianza.

Paralelamente, la ética activista todo lo crea y lo espera de sí. Extrema contraposición a nuestro ensueño meridional de que bajen los ángeles a cuidar de nuestro huerto, mientras nosotros miramos –contemplamos–.

El liberal, esperándolo todo de sí, quiere, celosamente, pudorosamente, resolverse todos los cuidados de su existencia por sí mismo. Y si cree en una vida ulterior, aguarda llegar a sus linderos para que el juez supremo conozca el resultado último de su conducta, el saldo final, del que sólo él es responsable.

Punto éste de la responsabilidad de gran importancia, y en el que hoy se verifica un cambio. Su sede tiende a desplazarse desde el

individuo hacia la Naturaleza, en unos casos; hacia la sociedad, en otros.

Mas de acuerdo con esto último, el meridional cuenta poco consigo mismo –mucho con la Naturaleza y más con el milagro–; no se reconoce dueño de sí y jamás toma posesión por completo de su intimidad. Por eso, tal vez, la entrega más fácilmente, mientras el liberal no la entrega nunca.

Mas ¿no sería lo justo cultivar –como el activo liberal– nuestro huerto con nuestras manos, y dejar a los ángeles –con el meridional– la intimidad, la oculta fluencia de nuestro huerto interior?

Yo entreveo en este modo de vivir un indicio para la solución del problema de la libertad moral. Nuestro arraigo en la Naturaleza y en la gracia –tan libre– puede contribuir a lograr el equilibrio y la fecundidad que se echa de menos en el desasosiego estéril del liberal racionalista.

Nos parece ver que el punto de equilibrio está en que la libertad –social, política, ética, metafísica– ha de ser libertad *a partir de, a base de,* y no libertad en el vacío.

Así, el individuo se encontrará libre a partir de su dependencia respecto a algo superior de lo cual emerge parcialmente. En la esfera ética precisa desde luego de autonomía –si no la tiene no habrá ética–. Autonomía de actuación, de resultado, para actuar fiel a su sentir. Pero este sentir habrá sido gestado, elaborado, bajo el signo de los altos valores suprahumanos.

A lo largo de nuestro pensamiento hemos hecho referencia constantemente a tres orbes distintos, a tres demarcaciones que comparten entre sí la vida del hombre. Mejor dicho, dos orbes o esferas de las que el hombre recibe un influjo, y otra que él, en independencia, crea.

Y son las primeras, la formada por las fuerzas naturales, una; otra, la que resulta del conjunto de los valores que el hombre, aun sin saberlo, acata y trata de realizar siempre. El reino de la Naturaleza y el reino de los valores; el primero nos transmite energía y nos acoge maternalmente en sí, envolviéndonos en el fluir

de sus vibraciones fecundas. El segundo nos atrae, orientándonos, y nos propone una meta cuya conquista es la misión de la vida.

De estos dos orbes el hombre se nutre, se alimenta para crear su obra; su obra que nadie sino él podría realizar; su papel en el gran teatro del mundo.

Fácilmente se comprende que no teniendo libertad el hombre respecto de esos órdenes –para tenerla en absoluto sería menester que lo pudiera sacar todo de sí–, la precise en alto grado respecto al suyo, pues si no, quedaría paralizado, sin posibilidad de movimiento. Toda creación, además, supone libertad, elección de medios. Y así, el hombre la precisa para crear esta obra, suya en su totalidad, y dentro de él todos los particulares aspectos que lo integran.

Por eso, la política, que es actividad exclusivamente humana, necesita para su desenvolvimiento una absoluta libertad de expresión, y sin ella pierde todo cariz político para adquirirlo policíaco.

Se hace preciso señalar con especial ahínco esta exigencia ineludible de libertades políticas, porque es bastante frecuente que las críticas del liberalismo, al señalar su restricción, la entiendan sobre todo en el aspecto político, cosa en modo alguno exacta ni lógica.

En lo social, ya hemos visto que alcanza el problema su máxima novedad. Porque su solución arrastra consigo –en un sentido o en otro– la existencia de la cultura actual.

Pero, tal vez por lo mismo, el camino a seguir parece más claro –la necesidad lo fuerza–.

Precisamente para conservar esta cultura liberal que nos es tan querida es necesaria una nueva estructura económica, llevada a cabo por liberales del más auténtico y depurado liberalismo.

La economía, al fin, representa una dependencia del hombre, una necesidad en que se halla de procurar su sustento, algo ciertamente no creado por él, no humano. Reconozcamos esta esclavitud y no nos importe ser esclavos de la necesidad –que bajo una u otra

forma siempre ha de pesar sobre nosotros– para ser libres en nuestro orbe propio.

Libertad de que nos veríamos privados fatalmente si abandonásemos este problema a la dirección de las masas. Caeríamos entonces en una barbarie civilizada, aun más temible que una barbarie auténtica.

Concretando el problema en su descarnada desnudez, tenemos: que la economía liberal es insuficiente e inadecuada para la realización de los postulados liberales. Veamos, pues, qué nos es más querido; hay que elegir entre los postulados espirituales del liberalismo y su economía.

Porque hoy el liberalismo de muchos es el liberalismo capitalista, el liberalismo económico burgués, y no el humano.

Después de la crítica a que hemos sometido en todos sus aspectos a nuestro liberalismo, hemos hallado dos que nos pueden conducir a una solución. Y son, por una parte, su inmenso amor al hombre, a todo hombre, y no a una clase. Esto nos conduce justamente a la democracia económica. Aceptémosla. Además de que, realizado este cambio económico por los propios liberales, queda conjurado el gran peligro del materialismo histórico, que nos parece amenaza a la cultura.

El otro aspecto esencial a que aludíamos es el amor a los valores suprahumanos que el hombre encarna en la cultura; la aristocracia espiritual, la libre intelectualidad, que es la esencia del vivir culto. Aceptémoslo también.

Amor al hombre. Amor a los valores. ¡Supremas virtudes del liberalismo! Para salvar al primero hay que renunciar a la economía liberal. Para salvar al segundo es precisa la libertad: libertad de pensar, de investigar, de enseñar.

Libertad –ya lo hemos dicho– que no rompa los cables que al hombre le unen con el mundo, con la naturaleza, con lo sobrenatural. Libertad fundada, más que en la razón, en la fe, en el amor.

Y es que cuando el mundo está en crisis y el horizonte que la inteligencia otea aparece ennegrecido de inminentes peligros; cuando la razón estéril se retira, reseca de luchar sin resultado, y la sensibilidad quebrada sólo recoge el fragmento, el detalle, nos queda sólo una vía de esperanza: el sentimiento, el amor, que, repitiendo el milagro, vuelva a crear el mundo.

Esta edición reproduce la fijación del texto que hizo Jesús Moreno Sanz en el Vol. I - Libros (1930-1939) de las OO.CC. de María Zambrano, 2015

Edición en formato digital: 2022

© Fundación María Zambrano, 2015
© de la introducción: Jorge Novella Suárez, 2022
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2022
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es
alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-1362-643-7

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.